

TEORİK TEMELLER VE TARİHSEL GERİLİMLER ARASINDA İSLAM KÜLTÜRÜNDE SİYASAL MUHALEFET

Recep ARDOĞAN*

Anahtar Kelimeler: Muhalefet, siyasal iktidar, egemenlik, şura.

ÖZET

İslam siyasal kültüründe, şura sürecinde ortaya çıkan muhalefet dışında, devlet başkanına ancak itaat öngörülür. Onun yerini almaya çalışan muhalefet ise ancak meşruiyetin kaybolması durumunda gündeme gelir. Ayrıca yönetsel bir görev talebine iyi bakılmaz ve gruplaşmalar iyi karşılanmaz. Dolayısıyla, İslâm siyasî düşüncesi, iktidar ve muhalefet rollerinin dağıtımını tanıyorsa da, bu rollerin değişimini tanımaz. Bunun yanında, 'değişimi güçleştiren idealizasyon', 'muhalefeti inanç bağlamında düşünme' ve 'devrî olmayan tayin' nedeniyle muhalefet kurumlaşmamıştır. Ona ancak 'bireysel ve yapıcı' karakteriyle yer verilir. Bunun yanında muhalefet, 'egemenlik ve iktidarın ayrılması'; şura ve iyiliği emir ilkeleriyle temellenir.

ABSTRACT

Keywords: Opposition, political power, sovereignty, political consultation.

In the political culture of Islam, except political opposition one that is detected in the process of shûrah (administrative consultation), only obeying to caliph is recommended. As to political opposition attempting to supersede to present caliph, it surfaces in only circumstances that political power has lost its legitimacy. Besides, appealing administrative appointment and to group is disapproved in the political culture of Islam. Political thought of Islam accepts for delivering rolls of ruling and opposition parties, but doesn't accept for interchange rolls. Besides, because of 'idealization complicating transformation of paradigm', 'to considerate opposition with context belief' and 'non-periodic election of imam', opposition hadn't been instituted. It is approved only with its individual and constructive character in Islamic political culture. Notwithstanding, opposition is settlement with principles of 'separating sovereignty and political power', 'shurah' and 'recommend goodness' in Islam.

* Dr., Uzman

1. Giriş

“Muhâlefet”, “h-l-f” kökünden gelen Arapça bir kavramdır. Onunla aynı kökten gelen “ihtilâf” kelimesi gibi, herkesin ayrı bir yol tutması ve görüş ayrılığı anlamına gelmektedir.¹ Çağdaş siyasal anlamıyla “muhafelet” kavramı için ise çağdaş Arapça’da ‘mu’ârada’, kelimesi kullanılmaktadır.

Muhalefet, siyasî otoritenin davranışlarını tartışma ve değerlendirmeyi sosyal bir hak olarak görmeye dayanır.² Bireylerin kendi geleceğini belirleme hakkının bir tezahürü biçimi; sosyal, kültürel ve siyasal hayata bireysel veya kolektif olarak katılma hakkının da bir uzantısı olan muhalefet, diğer bireysel hak ve özgürlüklerin korunmasında da önemli bir role sahiptir.

Bu makalede, muhalefete yasal bir hak olarak yer verilmesinin İslâmî ilkeler açısından mümkün olup olmadığını göstereceğiz. Bunun dışında çok partili sistemle ilgili siyasal ve hukukî meselelere değinmekle birlikte, makalenin asıl amacı, yıkıcı ve şiddet içeren hareketlere varmadığı sürece, şu ya da bu şekilde sistemleşmiş görünümünden soyutlanmış olarak muhalefetin İslâm’la uyumsuz bir yönü olup olmadığını araştırmaktır.

Farklı anlam ve tezahür biçimlerine sahip olan muhalefet kavramına, burada ele alınacak yönüyle açıklık kazandırmak üzere, “yapısal muhalefet” ve “yasal/kurumsal muhalefet” şeklinde bir ayırımla yaklaşmak mümkündür.

1.1. Yapısal Muhalefet

Yapısal muhalefet, İslâm siyasî kültüründe “bağy (isyân)” kavramıyla ifade edilir. Buna Hz. Osman’a ve Hz. Ali’ye karşı girişilen isyan hareketleri örnek verilebilir. Bağy hareketinin fikir hürriyeti kapsamında olmayacağı görüşü³ ise bir açıklama gerektirmektedir. Bağy, fiilî bir isyan hareketini tanımlayan bir kavramdır. Devletin meşru yöneticisine karşı, kendilerine göre doğru bir düşünceden hareketle, aynı görüşü paylaşanlarla bir birlik oluşturarak, fakat yöneticinin idaresi altındaki diğer zümrelerin canlarını, mallarını, ırzlarını hedef almayan devrim girişimi İslâm hukukçularına göre bağy olmaktadır.⁴ Yapısal muhalefet, fiilî bir isyan hareketine dönüşmedikçe ya da isyan hareketini hazırlayan gizli bir örgütlenme biçiminde olmadıkça yaptırım konusu değildir. Başka bir ifadeyle, yapısal muhalefetin dayandığı fikir ve taleplerin ifade ve siyasal alana aktarılış biçimleri hukukî kısıtlamalara konu olabilir. Ayrıca söz konusu fikir ve taleplerin kendisi de teorik açıdan tasvip görmez.

¹ İsfahani, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur’ân*, İst. 1986, s. 223. “İhtelefe” fiilinin insanların akide konusunda farklı yorum ve görüşlerle ayrılığa düştüklerini ifade etmek için geçtiği (bk. Bakara, 2/113, 176; Hüd, 11/110 vd.) Kur’an’da insanların, aralarında ihtilaf ettikleri şeyler hakkında kriter olmak üzere onlara ilahî mesajın gönderildiği vurgulanmış (Bakara, 2/213; Yunus, 10/19), ayrıca “Eğer Rabbin dileseydi elbette bütün insanları tek bir ümmet yapardı. Halbuki yine de ihtilaf edip duracaklardı.” (Hüd, 11/118) ayetiyle de din ve görüş ayrılığının tabii-beşerî bir olgu olduğu belirtilmiştir.

² Nevin, Abdülhâlık Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet (Hz. Muhammed Devrinden Abbasilerin İkinci Yüzyılına Kadar)* (trc. Vecdi Akyüz), İst. 1985, s. 77.

³ Duman, Ali, *İslâm Hukukuna Göre Siyasî Fikir Hürriyeti*, Yayınlanmamış Doktora Tezi (S.Ü. SBE), Konya 1999, s. 105.

⁴ Duman, a.g.e., s. 103-104.

1.2. Yasal/Kurumsal Muhalefet

Yasal muhalefet, “kurulu otoriteye karşı direnmenin -söz çerçevesinde kalıp eyleme dökülmedikçe- anayasal düzenin alanı içine alınmış ve onun koruması altına sokulmuş”⁵ biçimidir. Muhalefetin yasal olarak kurumlaştığı, dolayısıyla evcilleştiği ve makul bir zeminde kendini ifade ettiği yer partilerdir.

Demokrasiler, bireyler ve guruplar arasında sürekli rekabeti ve bu rekabetin barışçıl olmasını gerektirir. Yasal muhalefetin kurumlaştığı partiler, “barış içinde yarış” esasına dayanır. İktidarı kullanma zamanla kayıtlı olduğu gibi, “demokratik rekabetin ruhuna göre, bir kere kaybeden ömrü boyunca kaybetmiş sayılmaz.”⁶

Bir partinin hedefi, esas itibariyle, mutlaka ve yalnızca iktidara sahip olmak değil, iktidara katılmadır.⁷ İktidara sahip olmak kısa vadede amaçlanmayabilir, bazen ulaşılamayabilen bir sonuç olabilir, ancak paylaşma her zaman bir ölçüde geçerlidir. İktidar ve muhalefet partisi arasındaki ilişki tarzını, iktidar partisinin ona muhalif partileri ortadan kaldırmaması; ve muhalefet partilerinin de muhalefet ederken, çoğunluğun iradesine uymaları şeklindedir.⁸

Belirtelim ki, “çağdaş toplum, bireylerinin sosyal karakterlerinin belirtilme yerleri olarak kabul edilmesi gereken çeşitli sosyal birliklere, plural gruplara kendi yapısı içinde yer veren toplumdur.”⁹ Fert devletin karşısında, yalnız başına değil müşterek amaçlar yönünde bulunduğu diğer bireylerle, grup halindedir.

Devlet kudretinin sınırlandırılmasında asıl önemli rol, muhalefet partisine aittir. Onun başlıca rolü, gerçekten, siyasal iktidarın kullanılmasını kontrol etmekte, iktidardaki partinin mensuplarının en basitinde de olsa bir iktidar saptırmasına kalkışmaları halinde, özellikle anayasal mekanizmanın yürütmeyi durdurma ve müdahale konusundaki araçlarını derhal işler hale getirmek ve nihayet kamu oyunun dikkatini çekmekte belirgin bir şekilde ortaya çıkar.¹⁰

İslam siyasal kültürüne bakıldığında, muhalefet, şura sürecinde olabileceği gibi, yönetimin belli bir uygulama veya kararına karşı herhangi bir birey tarafından da gelebilir. Ancak, yöneticide ideal niteliklerin aranmasına bağlı olarak, devlet başkanına istişarî (şura sürecinde ortaya çıkan) muhalefet dışında ancak itaatın öngörülmesi, meşruiyetin kaybolması durumunda ise başka yollarla mümkün olmadığında daha büyük fitneye sebebiyet vermeksizin devrim yoluyla başkasının hilafete geçirilmesi öngörüldüğü için kurumsal muhalefet tanınmamıştır. Bunun nedenleri üzerinde durmak, konunun açıklık kazanması açısından yararlı olacaktır.

⁵ Lipson, Leslie, *Politika Biliminin Temel Sorunları* (trc. T. Karamustafaoğlu), Ank. 1973, s. 319.

⁶ Arond, Raymond, *Demokrasi ve Totalitarizm* (trc. Vahdi Hatay), İst. 1976, s. 62.

⁷ Arond, a.g.e., s. 59.

⁸ Lipson, a.g.e., s. 320.

⁹ Bk. Zabunoğlu, Yahya Kâzım, *Devlet Kudretinin Sınırlandırılması*, Ank. 1963, s. 215.

¹⁰ Zabunoğlu, a.g.e., s. 218.

2. Geleneksel Yaklaşımın Problemleri

Batılı terminolojik anlamıyla muhalefet, demokratik teoriyle bağlantısını sağlayan özel bir anlam ve yapı kazanmıştır. Bugün, parlamentoda iktidar partisinin yanı sıra muhalefet partilerinin ve onlara ayrılan etki alanının varlığı, demokrasinin belirgin özelliği ve ölçütü olmuştur.¹¹ Anayasal bir olgu olarak kurumlaşan muhalefetin, çoğunlukla varolan sistemin açıkça veya üstü kapalı bir şekilde kabul edilmesi anlamı taşıması,¹² iktidar gibi muhalefetin de aslî bir role dönüşmesini, bu rolü yerine getirenlerin ise değişmesini sağlamaktadır. Siyasal süreç içinde eleştiriyi ve muhalefet hakkını o sürecin meşru ve gerekli unsuru haline getiren olgu, seçmenlerin partilerin aracılığıyla akla uygun ve tutarlı bir eyleme girmek olanağına sahip olmalarıdır.¹³ Devrî seçimlerle oyuncular değişir, ancak her iki rol de sabittir. Müslüman zihniyetinde ise muhalefet, kurumlaşmamıştır ve arızı bir olgu olarak görünür. Bunun üç temel nedeni vardır.

2.1. Değişimi Güçleştiren İdealizasyon

Maverdî (450/1058) ve İbn Hazm (456/1064) gibi fıkıh ve kelâm alimlerinde görüldüğü üzere, İslâm siyasî düşüncesinin ilgisi, halifenin nitelikleri, yani halife olabilmek için kişinin taşıması gereken şartlar üzerinde yoğunlaşmıştır. Haklar ise esas olarak liderin (imam) ve topluluğun hakları olarak sınıflandırılır.¹⁴ Sorumluluklardan hareket eden bir yaklaşım, özgürlüklerin bir yükümlülük olarak değil de yalnızca bir hak olarak kullanımını iyi karşılamıştır.

Liderliğin nitelik ve şartları üzerinde duran İslâm siyasal düşüncesi hilafeti, tam anlamıyla "tüzel kişilik" olarak almaz. Bu nedenle, hilafet, bireye bağlı bir rol görünümündedir. Rol, onu yerine getiren ve bunun için gerekli özellik ve şartlara sahip gerçek kişiyle vardır. Bu nedenle oyuna katılanlar arasında siyasal rollerin (iktidar ve muhalefet) değişimini öngören modern siyasal teorinin aksine, İslâm siyasî düşüncesi, rollerin dağıtımını tanıyor da, bu rollerin değişimini tanımaz. Rollerin değişimi, ancak o rolü tam olarak yerine getirmek için aranan bulunduğu düşünülebilir.¹⁵

Diğer yandan, Müslüman siyasî zihniyetinde, yönetsel bir görev talebine iyi bakılmadığından¹⁶ ve gruplaşmalar iyi karşılanmadığından¹⁷ iktidarı elde etme çabası ve buna göre yapılan muhalefet de yasak ve kötüdür. Muhalefet, ancak ideal olanı uygulamaya yönelik olmalıdır. Dolayısıyla, muhalefet, "her ferdin kamu görüşünü dile getirdiği iddiasıyla halifenin bir takım faaliyetlerini tenkit hakkı"nın kullanımı¹⁸

¹¹ Nevin, *a.g.e.*, s. 48; Beyme, Klaus von; Daniels, Robert V., "Muhalefet", *Devlet ve Hukuk Üzerine Yazılar* (trc. Mehmet Turan) Ank. ts. (Gündoğan Yayınları) s. 108.

¹² Beyme – Daniels, *a.g.m.*, s. 98.

¹³ Lipson, *a.g.e.*, s. 319.

¹⁴ Ayubi, Nazih, *Political Islam – Religion And Politics in The Arab World-*, London and New York, 1994, s. 15.

¹⁵ Nevin, *a.g.e.*, s. 56.

¹⁶ Bk. Ebu Dâvud, "Akdiye" 3.

¹⁷ Bk. Abdülkerim, Fethî, *ed-Devletu ve's-Siyâdetu fi'l-Fıkhi'l-İslâmî -Dirâsetun Mukârenetun-*, 2. bs., Kahire 1404/1984, s. 373.

¹⁸ es-Senhûrî, Abdurrezzâk Ahmed, *Fıkhü'l-Hilâfe ve Tatavuruhâ*, (Arapçaya trc. N. Abdurrezzak Es-Senhûrî,

mahiyetinde, 'bireysel ve yapıcı' karakteriyle yer bulur, ancak Müslüman siyasî kültüründe, ayrı güçleri ve kurumlarıyla sabit siyasal sistem içinde değişen siyasal roller olarak kurumlaşmaz. Bununla birlikte, Siyasetbilimin verileri, hükümet olma amacıyla yola çıkan yarışan grupları ve 'güç istenci'ni kontrolde tutacak yapılanmaları gerektirmektedir.

İslâm siyasî düşüncesinde muhalefet, çoğu kere esasen iktidardaki kişinin ideal plândaki durumuyla ilgili iken, Batı demokrasileri, yöneticilerin zatında ideal nitelikler aramaz, ideal bir denge ve denetim mekanizması kurmak suretiyle aşırılıkları ve sistemin kötülüklerini minimize etmeyi amaçlar.¹⁹ İslâm siyasal kültüründe ise muhalefet, yöneticide ideal niteliklerin kaybolması durumunda gündeme gelir veya başından itibaren sakıncalar taşımaktadır. Başka bir ifadeyle, muhalefet, ya meşru olmayan iktidara veya Allah'a itaat sınırını aşan politikalara karşı haklılık kazanır ya da meşru iktidarın herhangi bir karar ve uygulamasına muhalif görüşün ifade edildiği noktada durur.²⁰

Burada gösterilecek ilginç bir örnek, eleştiri ve muhalefeti olumsuz anlamıyla düşünme biçimine ilişkindir. Sa'd b. Ubade'nin Hz. Ebu Bekr'e bi'at etmemesi uzayınca, aslında muhalif bir harekete girişmediği açık olmakla birlikte bi'ata zorlanması, bu olumsuz yaklaşımın ilk yansımalarındandır. Ancak bu olayın bi'atın taşıdığı anlamla ilgisi de göz ardı edilmemelidir. Diğer bir örnek de Maverdî'nin kaydettiği bir görüştür. Buna göre, iki adaydan birinin halife seçilmesinde güç bir durum ortaya çıktığında, bazı alimlerin onların birbirini tenkit etmelerinin önlenmesi için üçüncü bir kişinin seçimini öngörmüşlerdir.²¹ Bu düşünce, o zamanlar için siyasal çatışmaların kolaylıkla yol açabileceği şiddetli olumsuzluklardan korunma refleksinin bir ifadesidir.

İlginin çoğu kere 'rol'e değil, 'ideal tasavvur'a yönelik ve otoritenin de bir tarafın tekelinde oluşu nedeniyle, uygulamada muhalefet, 'rollerin değişmesini' tanıma şeklinde değil de yok etmek veya kapsamak mantığından doğmuştur.²² 'İdeal tasavvur'u muhalefetin haklı görüş ve taleplerini kapsayarak ya da meşru olmayan bir muhalefeti yok ederek muhalefetin rolünü gereksizleştirir. Bu tasavvur, fukaha ve kelâmcıların, muhalefet hareketlerini değerlendirirken, bunların 'hukuk-dışı', 'yanlış temellere dayalı' ve 'kötü amaçlı' olduğu varsayımını zaman zaman temel alma eğilimine yansımış ve aktif muhalefet "ceza hukuku" açısından incelenmiştir. Bugün, suçlayıcı, ayırt edici ve bastırıcı dilin terk edildiği yeni bir yaklaşım için, tarihsel

T. Muhammed eş-Şâvî), Kahire 1989, s. 228.

¹⁹ Lipson, "hiç kimse çeşitli partilerin bulunduğu bir hükümet sistemi içindeki kusurları ve tehlikeleri görmezlik edemez, ama ne var ki siyasal hürriyeti sağlayacak bundan daha üstün bir yönetim henüz bulunmamıştır." derken, bu yaklaşımı dile getirmektedir. *A.g.e.*, s. 318.

²⁰ Belirtelim ki, İslâm kültüründe devlet başkanının azli seçeneğine karşı muhalif görüşü olumlu biçimde açıklama ve kötülükten men tavrıyla birlikte itaat ön görülmele birlikte, halife, başka her birey gibi, bütün faaliyetleri; gerek hususî sıfatıyla yaptıkları gerekse siyasî tasarrufları konusunda yargıya boyun eğme ve yürütmeyi de denetleyen ve teorik açıdan bağımsız bir kuvvet olan yargı önünde -çağdaş sistemde devlet başkanlarının yararlandığı- bir dokunulmazlıktan da yararlanamaz. el-Bennâ, Cemâl, *Hamsetu Meâyir li-Masdâkıyyeti'l-Hukmi'l-İslâmi*, Kahire 1997, s. 68-69.

²¹ Maverdî, Ali b. Muhammed, *el-Ahkamü's-Sultaniyye* (trc. Ali Şafak), İst. 1994, s. 34-35.

²² Nevin, *a.g.e.*, s. 50.

akımlarla teori arasındaki ince çizgiye dikkat edilmelidir.

Muhalefetin kurumsallaşmamasında, yöneticiyi çobana benzeten ve ona karşı itaat, nasihat ve ıslahatı öne çıkaran anlayışın da rolü olduğu düşünülebilir. “*Hepiniz çobansınız (râ’î) ve hepiniz güttüğünüzden (idareniz altındakilerden) sorumlusunuz. İmam, insanlar üzerinde çobandır ve raiyyesinden sorumludur...*”²³ rivayetiyle halifenin yetki ve sorumluluk alanındaki her işi, toplumun ıslahı ve işlerinin düzeltilmesi için vesile kabul edilmiştir.²⁴ Dolayısıyla, batıda öne çıkan ‘devletin organizatörlüğü’ fikrine karşı, İslâm düşüncesinde, halifenin toplumu gözetmesi ve ıslahı söz konusudur.²⁵ Halkı gözetme ve ıslah etme fonksiyonunu üstlenen bir kişiye karşı da tabiiyet ve itaat gerekir. Ayrıca tarihsel şartlar da bu gereklilik üzerinde durmayı getirmiştir. Bazı araştırmacıların dikkat çektiği üzere, câhiliyye döneminde bir devlet otoritesi yoktu ve insanlar haklıyı gücün belirlediği bir başıboşluk, güvensizlik, huzursuzluk ve anarşi ortamında, insanların davranışlarını belirli sosyal kalıplar içine sokmak, onu başka bireylerden gelen saldırılara karşı korumak gerekiyordu.²⁶ Bu nedenle, İslâm’ın geldiği ortamda öncelikli sorun, insan hayatını güvenlik altına alan bir toplum düzeni getirmek olmuş ve zaten varolan ihtilaf ve infirada karşı otoriteye itaat fikri öne çıkmıştır.

2.2. Muhalefeti İnanç Bağlamında Düşünme

Batılı anlayışta muhalefet, değişebilirlik özelliği taşıyan siyaset faktörüyle ilgisi çerçevesinde ele alınırken, İslâm siyasî düşüncesinde değişmezlik özelliği taşıyan inanç bağlamında düşünüldüğü için muhalefet daima muhalefet olarak devam ede gelir, muhalefette el değişimi tanınmaz.²⁷ Serahsî’nin bâğîlerle (isyancılarla) ilgili konuya “*Bâbu’l-Havâric (Harîciler)*” başlığını vermesi ve Kasanî’nin bâğîleri “*Havâric*” ile tanımlaması dikkat çekici bir örnektir.²⁸ Burada, muhalefetin belli bir biçimi İslâm tarihinde ilk ortaya çıkan ve “günah işleyeninin durumu” ve imanının tanımıyla kendi siyasal konumunu meşrulaştıran bir fırkayla ilişkilendirilmektedir. Bu yaklaşımın arka planında siyasetle ilgili fer’î konuların da doğrudan dinî bir mahiyette algılanması yatmaktadır.

Tarihte siyasal iktidarın politikalara karşı gelişen muhalefetin kendini itikadî

²³ Buhârî, Ahkâm 1; Müslim, İmâret 20; Tirmizî, Cihâd 27; Ebû Dâvud, İmâret 1. Burada kullanılan ‘râ’î’ kelimesi, insana veya bir şeye iyilik ve maslahat gözüyle bakmak, ahd ve emanete riayet etmek, gözetmek, gereklerini yerine getirmek anlamlarını içerir ve sorumluluğa işaret eder. İsfahanî, a.g.e., 288; el-Mubarek, Muhammed, *Nizâmu’l-İslâm –el-Hukm ve’l-Devle-*, Kahire 1394/1974, 104.

²⁴ el-Hallâf, Abdulvahhab, *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye ev Nizâmu’d-Devleti’l-İslâmiyye fi’ş-Şu’ûni’d-Dustûriyye ve’l-Hâriciyye*, Kahire 1350, s. 59.

²⁵ Bkz. Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm’da Siyasal Akıl* (trc. Vecdi Akyüz), İst. 1997, s. 77-80.

²⁶ Kapanî, Münci, *Kamu Hürriyetleri*, Ank. 1976, s. 86-87.

²⁷ Nevin, a.g.e., s. 51.

²⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, Beyrut, 1398/1978, X, 123; Kasanî, Ebu Bekr b. Mes’ud, *Bedâ’u’s-Sinâi fî Tertîbi’ş-Şerâi*, Mısır 1328, VII, 140. Krş. İbn Teymiyye, Ebu’l-Abbas Takıyyü’d-Dîn Ahmed b. Abdî’l-Halîm, *Mecmû’u’l-Fetevâ* (nşr. Abdurrahman b. Muhammed), Mekke 1381-1386, XXXV, 54. Şehristânî, ister sahabe döneminde raşid halifelere isterse daha sonra, *toplumun ittifak halinde kabul ettiği hak imama* karşı ayaklanan herkesin ‘*hâricî*’ diye isimlendirildiğini söyler. Şehristânî, Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve’n-nihal* (nşr. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasen Fâur), Beyrut 1415/1995, I, 132. Mezhepler Tarihiyle ilgili bir kaynaktan bir fırkaya verilen ismin, belli bir tarihsel olaya atfen, ama, aktörlerinin dayandığı itikadî görüşlerden çok gerçekleştirdikleri akt ile tanımlanması oldukça şaşırtıcıdır.

kavramlarla teyit etme çabasına karşı benzer eğilimle onların görüşlerini bertaraf etme uğraşısı yetmişüç fırka rivayetiyle²⁹ güçlenmiştir. Eğer tek bir fırka hakikati temsil ediyor ise, diğer fırkaların görüş açıklaması, toplumu dalâlete çağırma anlamına gelecektir. Müslümanların çok sayıda fırkaya ayrılması ve bunların yalnızca birinin kurtuluşa ermesi, her konuda onun kriter olması demektir. Buna göre bir görüş "fırka-i nâciye"nin görüşüne uyuyorsa haktır. Değilse onunla ilgili iki ihtimal vardır: küfr ve dalâlet. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında muhalefet ya küfrün ya da dalâletin izharıdır.

H. Hanefi gibi bazı araştırmacılar, müslüman geleneğindeki otoriteryen eğilimle, özellikle Eş'arî Kelâmındaki Tanrı inancı arasında bağ kurarlar.³⁰ Bilindiği üzere, Eş'arî Kelâmında Tanrı, mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunan, hiçbir şeyle kayıtlı olmayan ve sorgulanamaz bir Kadir-i Mutlak'tır.³¹ Bu tasavvurun bilinçaltından halife veya sultanı belli yanlışlıklar konusunda nasihat ve uyarmak dışında muhalefet göstermeksizin tabi olunacak siyasal otorite olarak düşünmeye³² yönlendirdiği düşünülebilir. Ancak, tek Kadir-i Mutlak inancının, bu durumun tam tersi bir siyasal tasavvura varması da mümkündür. Özellikle, Vahdaniyet inancına bağlı olarak ilahi iradenin beşerî iradedden kesin çizgilerle tam olarak ayrılması ve dolayısıyla yasamanın ilahî direktifler yönünde bir keşif faaliyetinden (içtihat) ibaret olması,³³ otoriteryenizmle uyuşmamaktadır. Bununla birlikte, çoğu hadisçi ve Ehl-i sünnet kelâmcılarının beşerî iradeyi ilahî iradedden ayırmakta başarısız kalması, muhalefete fırsat vermeyen bir siyasal pratiğe gerekçe olmuştur. Ancak ileride gösterileceği üzere, muhalefetin teorik temelleri ile despotizme kayan otoriteryen yaklaşım arasındaki çelişki, tarihsel pratik ve suiistimallerden beslenmektedir.

'Tek hakikat'çi epistemolojinin³⁴ de akideyi kendine referans yapmak suretiyle rolünü güçlendiren siyaset alanında muhalefetin iyi karşılanmamasıyla belli bir ilişkisi vardır. Kelâmcılar, çoğu nazarî konuda bile kendi görüşlerini hak ile batılın ayırım noktalarından biri olarak aldığından, o görüşün üzerine bina edildiği temel aklî önermeleri de aklî zorunluluk derecesinde görmüşlerdir.³⁵ 'Tek hakikat'çi

²⁹ Tirmizi, İman 18. Nitekim, mezhepler tarihiyle ilgili klasik eserler, diğer fırkaların ehl-i sünnetten ne derece uzak olduklarını tespitte çalışan heresiografik eserler olarak karşımıza çıkar. Bk. Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark beyne'l-Firak* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut, 1416/1995, s. 4; Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. R. Fiğlalı), Ank. 1981, s. XV.

³⁰ Hanefî, Hasan, "Geleneksel İslâm Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlakî, Siyasî ve Tarihî Kökenleri Üzerine", *İslâmiyât*, c. II, S. 2, Ank. 1999, s. 28 vd. Kur'an'da "bir melik için dünyada gerekli ne varsa, hepsi, olduğu gibi Allah için kullanılmıştır." Erdoğan, Mehmet, "Kur'an Vahyinin Nüzûl Döneminin Olgusallığıyla İlişkisinin Fikhî Yorumu", *İslâmiyât*, c. VII, S. 1, Ank. 2004, s. 62.

³¹ Bakillânî, Kâdî Ebu Bekr b. Tayyib, *el-İnsâf fîmâ Yecibu l'tikâduh velâ Yecüzü'l-Cehlü bih* (nşr. M. Zahid el-Kevserî), Kahire 1413/1993, s. 50; Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *el-İktisâd fî'l-İtikâd* (nşr. Mustafa el-Kabani el-Dimeşki), Mısır ts. (Matbaatü'l-Edebiyye), s. 76.

³² Bkz. Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *el-İbâne an Usûl'd-Diyâne*, Medine 1410, s. 61.

³³ el-Hallâf, a.g.e., s. 42; Ahmad, İmad-ad-Dean, "Islam, Marcet Economy And The Rule of Law", *II. Uluslar Arası Liberal Düşünce Sempozyumu* (nşr. Mustafa Erdoğan), Ank. 1997, s. 54.

³⁴ 'Tek hakikat'çi epistemoloji, doğruluğundan emin biçimde takdim ettiği belli kavram ve fikirlere uyulmasını ve her ilmî-fikrî uğraşından onları doğrulamayı bekler. Hakikatin değişik koşullar altında kendini farklı göstereceği ya da hakikatin farklı olabileceği düşüncesini ve araştırma ve deneme yoluyla daha farklı hakikatlere ulaşma çabasını onaylamaz. Hakikatin göreliliğini, tek bir grupça temsil edilemeyeceğini savunan çoğulcu anlayışın aksine, farklılıkları keskinleştirerek dışlar ve mahkum eder.

³⁵ Örnekler için bk. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse* (nşr. Abdülkerim Usman), Kahire 1988, s. 52;

epistemolojinin otoriteryen eğilime katkısı da bu noktayla; açık naslara dayalı görüşlerin ötesinde tamamen akıl yürütme, yorum ve içtihadı dayalı ayrıntıları da kapsamıyla ilgilidir. Ayrıntılarda tek hakikat anlayışı ise ilk dönemin idealizasyonu ile bağlantısız değildir. Câbirî, idealizasyon eğilimini, 'geçmişin siyasetlerini, 'günün siyasetini' tenkit için köprü yapan muhalif görüşe karşı, 'günün siyasetini' sahiplenen sünîlerin 'geçmişin siyasetini' savunma konumuna düşmeleriyle ilişkilendirir.³⁶

Bu idealizasyon, nedenselliğin reddi dolayısıyla nassın önünde bir hamur gibi görülen aklın hukukî normların dayandığı illetleri dilsel içtihatlar yoluyla tespit etmekle meşgul olduğu³⁷ ve "Nakil, aklın esasıdır; nakil olmadan akıl çalışmaz; akıl, nesnesi olmayan öznedir" şeklinde özetlenebilecek³⁸ teolojiyle, ilk İslâm toplumu (Medine) geleneğine epistemik bir otorite vermiştir. Halbuki, yalnızca ürettikleriyle anlaşılabilen aklın gelişimine, bilincin kendindeki kör noktaları fark etmesine, ahlâk ve hukukun yeniden inşasına kılavuzluk ettiği sürece nass, rolünü ifa eder. Ancak süreci gerçekleştiren akıldır.

2.3. Devrî Olmayan Tayin

Yasal muhalefetin kurumlaşmamasında önemli bir etken de geleneksel düşüncede devlet başkanı seçiminin devrî olmayıp, seçilenin yaşadığı sürece bu görevde kalmasıdır. O zamanlar için süreli devlet başkanlığı seçiminin çeşitli fırkalaşmalar neticesinde ümmetin birliğine zarar vereceği düşüncesi³⁹ klâsik eserlerde tartışılmamakla birlikte, zalim sultanın azli, tağallub imametî ve hilafet akdinin koşulları bağlamında 'halife seçimi'nin zorluk ve riskinin sıklıkla dile getirildiği görülür.⁴⁰ Belirtelim ki, seçilenin yaşadığı sürece halife olmasını gerektiren bir nass bulunmamakla birlikte, bu konuda yalnızca *zımnî* bir icmâ oluşmuştur. Burada icmânın zımnî oluşu, siyasal kültürde bulunmaması ile ilgilidir. Yani seçilen kimsenin hayatı süresince halifelikte kalması, pratikte mümkün görülen bir 'periyodik seçim' alternatifine karşı oluşmuş bir görüş birliği konusu değildir. Ayrıca nassa dayalı bir hükmün bulunmadığı böylesi bir konuda toplumun görüş birliği de dinî bir norm ve bağlayıcı bir kural oluşturamaz.⁴¹ Dolayısıyla, siyasal alana ilişkin bu şekilde bir toplumsal konsensüs sonucunda genel geçer değil, sadece tarihsel koşullara bağlı ve daha çok siyasal nitelikte bir kural ortaya koyar. Oysa kelâmcılar ve fukahâ,

Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, Beyrut 1401/1981 (İst. 1346/1928'den ofset), s. 256; *el-Fark*, s. 129; Şehristânî, *a.g.e.*, I, 72. Şâtibî de Fıkıh Usulünün ya kesin (kat'î) aklî ilkelere ya da yine kesin hukukî delillerden çıkartılan genel tümevarımsal ilkeye dayalı olduğundan zannî değil kat'î olduğunu belirtir. Şâtibî, Ebu İshâk İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât* (çev. M. Erdoğan), İst. 1990, I, 23-24. Ayrıca bk. Kılıç, Muharrem, "Hukuk Teorisinde Sosyal Değişim Düşüncesini Sınırlayan Deterministik Tutumun Teolojik ve Etik Kökenleri – Şâtibî'nin Hukuk Teorisinde Metodolojik Yenilenmenin İmkânı Sorunu-" *İslâmiyât*, c. VI, S. 4, Ank. 2003, 126-128.

³⁶ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu* (trc. İbrahim Akbaba), İst. 1997, s. 150.

³⁷ Bk. Kılıç, *a.g.m.*, 131.

³⁸ Haneî, *a.g.e.*, s. 29.

³⁹ bk. Musa, Muhammed Yusuf, *Nizâmu'l-Hukm fi'l-İslâm* (nşr. Huseyn Yusuf Musa), Kahire ts. (Daru'l-Fikri'l-Arabî), s. 117.

⁴⁰ Maverdî, *a.g.e.*, s. 55.

⁴¹ Krş. Şehristânî, *a.g.e.*, I, 236; Hudaî, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkıh*, Beyrut 1389/1969, s. 283, 287.

seçim ve biati normal şartlarda yenilenmeyecek bir karar ve sözleşme saymışlardır. Örneğin Bakıllânî (403/1012), nikah akdini elinde bulunduran velinin onu feshetme yetkisinin bulunmayışına kıyasla, toplumun seçim ve güvenoyu yoluyla hilafet akdini gerçekleştirme hakkına karşın bunu feshetme yetkisinin bulunmadığını söylemiştir.⁴²

Meşruiyeti kaldıran bir durum ortaya çıkmadıkça seçilenin devlet başkanlığında kalması, iktidar ve muhalefet rollerinin normal şartlarda el değiştirmesini engellemekte, Batı'da olduğunun aksine olumlu muhalefete, iktidara talip olma yerine, 'iyiliği emretme', 'nasihat' ve 'meşveret' gibi yollarla, ideal yönetim tarzından sapan iktidarın kendini ıslah etmesini, bu mümkün olmadığında işbaşına daha iyilerinin getirilmesini sağlama görevi vermektedir.⁴³ Bu konuda yükümlünün doğrudan siyasetle ilgilenmesi zaaf kabul edilen 'ulemâ' olduğu ve muhalefetin doğrudan sultan ve adamlarına ulaştırılması anlayışı⁴⁴ da olumlu muhalefeti fikir açıklamakla sınırlar. Bununla birlikte, bugün için önemli bir seçeneğe dönüşen 'sürekli ama el değiştiren muhalefet'in siyasal bir kurum olarak tanınmasında İslâm'a bir aykırılık olmadığı gibi, bunu bir gerekliliğe dönüştürmeye imkan veren temeller vardır.

3. İslâm Açısından Muhalefetin Teorik Temelleri

3.1. Egemenlik ve İktidarın Ayrılması

Muhalefet, devletin gücünün sınırlandırılması yönünden de gereklilik arz etmektedir. Bireylere tanınan hürriyetin bir gereği olarak siyasal iktidarı sınırlamanın iki aşamasına dikkat çekmek gerekir. Birincisi, yöneticileri devletle bir tutan ve halkı yöneticilere bağlı sayan otoriter, elitçi görüşün reddidir. İkincisi ise, bunun bir sonucu olarak hükümetle devleti ayrı tutmaktır.⁴⁵ Bu ayrılık, devlet değişmeden hükümetlerin değişebilmesini sağlayacaktır.⁴⁶ Bu nedenle, muhalefetin teorik temelinin, en başta İslâm'ın siyasal iktidar ve egemenlik anlayışında aramak gerekir.

İslâm'ın özünü oluşturan tevhit ilkesi, teokrasi kültürünün uç noktasını oluşturan kralın tanrısal bir unsura, bir kudsiyete sahip olduğu inancını⁴⁷ keskin keskin reddeder. Hıristiyan teolojisinin teyit ettiği bütün iktidarların gerek doğrudan gerekse dolaylı biçimde Allah'ın iradesinden kaynaklandığı görüşünü⁴⁸ de Kur'an açısından

⁴² Bakıllânî, Kâdî Ebu Bekr b. Tayyib, *Kitâbu't-Temhîdî'l-Evâil ve Telhîs'd-Delâil* (nşr. İ. Ahmed Haydar), Beyrut, 1993/1414, s. 469.

⁴³ Kara, İsmail, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İst. 1994, s. 193.

⁴⁴ bk. Kara, a.g.e., s. 193-194.

⁴⁵ Lipson, a.g.e., 316.

⁴⁶ Lipson, a.g.e., 317.

⁴⁷ Bk. Şenel, Alâeddin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Kısaltılmış 7. bs., Ank. 1998, s. 103; Bulaç, Ali, *İslam ve Demokrasi (Teokrasi-Totaliterizm)*, İst. 1993, s. 76-80.

⁴⁸ St. Pavlus, İncil'de her yönetimin Tanrı'dan geldiğini, bu nedenle de yönetime tabi olmak yerine karşı direnen kimsenin Tanrı'nın düzenlediğine karşı gelmiş olacağını söylemiştir. Romalılara Mektup 13/1-2. ve ayrıca bk. Petrus'un Birinci Mektubu, 2/13-18. St. Thomas ise, bu fikri, "Bütün iktidarlar Tanrıdan halk aracılığıyla gelir." şeklinde açıklamıştır. Bu yorumlardan birincisi "[doğrudan] ilahî hak (divine rights of kings)", ikincisi ise imparator ile kilise arasındaki çıkan gerilimin bir sonucu olan 'providansiyel ilahî hak' görüşüdür. en-Nebhân, Muhammed Fârûk, *Nizâmü'l-Hukm fî'l-İslâm –Dırâsetun Tetedammenü Me'âlime'n-Nizâmî's-Siyâsiyyî'l-İslâmî ve Mesâdirahu ve's-Sultâti'l'Âmmetu fih-*, Kuveyt 1974, s. 32; Abdülkerîm, a.g.e., 277. İsa'nın krallığını bu dünyada aramanın ve bu dünyanın unsurları arasına katmanın bir Yahudi

doğrulamak mümkün değildir.

Müslüman teolojilerine de iktidarları Allah'ın iradesine dayandıran görüş, kader inancının bir uzantısı olarak girmiş ve özellikle yönetimi mülke dönüştüren zorba yöneticiler tarafından da destek görmüştür. Emeviler zamanında, hem idareye karşı hoşnutsuz tutum hem de kabullenmeyi bir arada düşününce, kader, halk kitlelerini teskin edici bir rol oynarken, siyasetin mimarları için de meşruiyet noktası olmuştur. Emevî taraftarları, Allah'ın vekilliği şeklinde anlama eğiliminde oldukları hilafetin, değişmesi söz konusu olmayan Allah'ın kazası olduğunu, daha sonra da Abbasiler, sultanullâh, emînullah, el-imâmu'l-mustasfa ve zıllullâh gibi cebr içeren unvanlarla, Allah'ın iradesinin halifeler aracılığıyla somutlaştığını ileri sürmüştür.⁴⁹ Sultanın meşruiyetini bir bakıma ilahî hak teorisiyle haklılaştırmaya çalışan böyleleri bir doktrinin muhalefeti gereksiz ve hatta ilahî iradeye karşı çıkmakla yorumlanabilecek bir hareket olarak göreceği açıktır.

Her türlü iktidarın gücünü Tanrı'dan aldığı ve yalnızca O'na karşı sorumlu olduğu düşüncesi, bireyleri eşit, özgür ve sorumlu sayan İslâm'la bağdaştırmak mümkün değildir. Ebu Bekr'in halife seçildikten sonra yaptığı konuşmasındaki "Ben, sizlere yönetici oldum ve de en hayırlınız değilim." sözü,⁵⁰ ilahî hak teorisinin aksine, halifenin Allah'ın vekili değil, yanılabilir, sıradan bir birey, ancak biat akdinin gereğince tayin olunan en üst kamu görevlisi olduğunu ifade eder.⁵¹

Egemenliğin Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi, vekili sayılan bir beşere ait olduğuna dair Müslümanlar arasında da yanlış anlayış ve ifadeler görülür. Örneğin Haricîlere göre, Allah siyasî hakimiyetini Müslüman toplum, Şiilere göre ise 'masum imamlar' aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Her ikisinde de Allah'a ait olduğunu ileri sürdükleri egemenlik, O'nun vekillerince kullanılmaktadır.⁵² Ayrıca, İslâmî değerlere bağlı kalmak şartıyla devlet başkanlarının Allah'ın vekilleri olarak düşünülmesi, çoğu kelâm eserlerinde de rastlanan bir durumdur. Bunun önemli bir sebebi, egemenlik meselesinin, kelâm kaynaklarında, Kelâmî ve siyaset felsefesi boyutlarıyla derinlemesine tahlil edilmemesidir.

Halifenin Allah'ın vekili olduğu şeklindeki özensiz ifadelerle karşı,⁵³ aslında

ışgüzarlığı olduğunu söyleyen Calvin de yöneticilerin Allah tarafından seçildiğini vurgular. Calvin, Jean, "(Readings from) The Institutes of The Christian Religion", *Readings in Political Philosophy* (edited by Francis William Coker), 17th Printing, New York 1961, s. 335, 339. Bu teolojinin sonucu, "İmanlılara, yöneticilerle yönetimlere bağlı olmaları, ... gerektiğini hatırlat." (İncil, Titus'a Mektup 3/1.) pasajı doğrultusunda, Tanrı'ya karşı gelmeksiz yöneticilere karşı gelinemeyeceğidir. Calvin'e göre, "Tanrı'dan korkun, krala saygı gösterin." (Petrus'un Birinci Mektubu, 2/17. Ayrıca bk. Meseller, 24/21; Romalılara Mektup, 13/5.) ifadesi, saygı (honor) terimi altında samimi, içten bir hürmeti kastediyor. Dolayısıyla, uyruklar, hükümdar ve yöneticilere tamamen korku etkeniyle değil, aksine onlara itaat Tanrı'nın zatına itaat olduğundan boyun eğmelidirler. Calvin, a.g.e., 340, 342.

⁴⁹ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 512, 592; Watt, a.g.e., 100-101; Güler, İlhami, *Politik Teoloji Yazıları*, Ank. 2002, s. 70.

⁵⁰ İbn Kuteybe, *Kitabu'l-İmâme ve's-Siyâse*, (nşr. M. Mahmud Raffî), Mısır 1322/1904, I, 27.

⁵¹ Merzûkî, İbrahim Abdullah, *Hukûku'l-İnsân fi'l-İslâm* (İngilizce'den trc. M. Huseyn Mürsî), Abudabi 1997, s. 349; Sumî, Salih Huseyn, *Ezmetü'l-Hurriyyeti's-Siyâsiyye fi'l-Vatani'l-Arabî*, Kahire 1409/1988, s. 305.

⁵² Akbulut, Ahmet, "Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", *İslâmî Araştırmalar*, c. VIII, sy. 3-4, Ank. 1995, s. 150.

⁵³ Bk. İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü'l-Şer'iyye fi İslâhi'r-Râ'i ve'r-Ra'iyye*, Mısır 1322, s. 6.

halife tayininin gerekliliği de Kelâm'da tartışma konusudur. Mutezile'den el-Esamm⁵⁴ ve Haricîler⁵⁵ toplumu yönetecek bir liderliğin (İmamet'in) vacip olduğunu kabul etmezler.

Oysa Şia'nın imamet anlayışı, adeta ilahî hak teorisinin farklı bir versiyonu olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü, onlara göre, imamet, apaçık veya gizli biçimde nassla ve Allah'ın tayiniyle olur.⁵⁶ Onların nazarında imamet, nübüvvetin devam niteliğinde olup, imama dinî hükümleri bilmek için ihtiyaç vardır.⁵⁷ Ayrıca, imamın dinî hükümleri koruyuculuk özelliğinin doğal sonucu, din konusunda söylediklerinin bağlayıcı olması ve ona muhalefet edilememesidir. Onlar bu görüşlerini biri diğerini gerekçelendiren, ama aslında her biri ispata muhtaç iki argümana dayandırır.

Birincisi, imamet'in halkın seçimine bağlı maslahat konusu değil, dinin bir ruknü oluşudur. Bu sebeple, Allah'ın elçisinin onu unutmaması, ihmal etmesi ya da halka bırakması caiz değildir.⁵⁸ Oysa, onların dinî bir gereklilik, bir inanç ilkesi olarak imamete verdikleri öneme karşın, Kur'an'da buna ilişkin bir ifade bulunmamaktadır.

İmamın belirlenmesinin ümmete değil Allah'a vacip olduğunu ileri süren Şia'nın ikinci argümanı da imamın -insanlarca belirlenemeyecek- "günahattan korunmuş (ma'sûm)" olması gerektiğidir.⁵⁹ Halbuki, imamın masumiyeti bir yana peygamberin günahsız oluşu da tartışma konusudur. Şiî anlayış, liderin belirlenmesinin topluma bırakılmayacak kadar önemli olduğunu söylerken, ümmete güvenmez, riskin kalkması için insanın aklını ve aktını gölgeler.⁶⁰

Şiî nazariye siyasî bir düzen arayışından tamamen uzak ve imamın karizmatik kişiliği üzerine odaklanmış durumdadır. Üstelik burada söz konusu olan, ilahî bir vesayetle yönetim hakkına sahip olan; ilahî vesayet ve koruma altında bulunan bir kişiliktir. Bu bakımdan imamın zatında kurumlaşan bir devlete karşı, hak talebi meşru olmayacaktır. Ayrıca, imam pratikte nassın da üstünde görünür. Çünkü, imam nassın dışında gayb bilgisine de sahiptir; nassın insanlara kapalı kalan

⁵⁴ Esamm insanların hacc ve cihadı ifa ettikleri, adaletle davranışları ve birbirlerinin haklarını ve hukukî gereklilikleri yerine getirdikleri sürece imam tayinin vacip olmadığı ileri sürer. Ebu Ya'lâ, İbn Ferrâ Muhammed b. Huseyn, *el-Mu'temed fi Usûli'd-Dîn* (nşr. Vedî Zeydan Harrad), Beyrut 1974, s. 222.

⁵⁵ Maverdî, *a.g.e.*, 29; Şehristânî, *a.g.e.*, I, 134; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, (nşr. Abdurrahman Umeyra), Amman 1407, V, 236; İbn Humam, *Şerhu'l-Musâyere*, İst. 1979, s. 254. Nevbahî, devlet başkanı seçmenin yalnızca caiz olduğu görüşünü Haricîler'in Necdiyye koluna atfeder. *Kitâbu'l-Firakî's-Şia* (nşr. Helmut Ritter), İst. 1931, s. 10.

⁵⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 169. Neseî, Ebu Muîn, *Bahru'l-Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslâm*, Konya 1327, s. 47.

⁵⁷ Abdülcebbar, *a.g.e.*, 751. el-İcî, Adududdin, *el-Mevâkif fi İlmî'l-Kelâm*, Beyrut ts., s. 399. Bazıları, imamet'in nübüvvetten daha gerekli olduğunu söylemişlerdir. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelâmî's-Şi'ati'l-Kaderiyye* (nşr. Muhammed Raşid Sâlim), y.y. 1406/1986, VI, 457, 388.

⁵⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 169; bk. Kaşifü'l-Gita, *Caferi Mezhebi ve Esasları* (trc. Abdülbaki Gölpinarlı), 5. bs., Kum 1412/1992, s. 50.

⁵⁹ et-Tûsî, Nasireddin, *Risalet-i İmamet* (nşr. M. T. Dâniş Pejve), Hardadmâh 1335, s. 16-17; İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VI, 382; İbn Humam, *a.g.y.*

⁶⁰ Bk. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, y.y. ts., s. 83. Bu görüşte, imamın kaybolmasıyla, derin ve uzun bir çatlak oluşmuştur. Çünkü, kendisine şiddetle ihtiyaç varken, imamın, uzun bir süre toplumdaki gizli kalması (ğaybubet) açıklanamaz kalmaktadır. Abdülcebbar, *a.g.e.*, 751; İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VI, 389. Şiî alim Kaşifü'l-Gita, imamın kaybolmasının hikmeti bilinmeyen şeylerden olduğunu söylerken (*a.g.e.*, 54-55), Şiî mütekellim ve filozof Nasiruddin et-Tûsî de imamın kaybolmasını, korku ve olanaksızlığa bağlar. *A.g.e.*, 25.

anlamalarını ve lafzını aşan yorumlarını da bilmektedir. Dolayısıyla, onun nassın dışına çıkmayacağı inancı bir yana, bu konuda halkın önünde hiçbir somut gösterge bulunmaz. Şiî nazariyede masum ve mutlak itaat gereken imam, halkın beklediği, iç çektiği nitelikleri zatında toplamış, ancak fiili bir yönetim sahibi olmamıştır.

Şia'nın aksine, Ehl-i Sünnet, Mutezile, Mürcie ve Haricilerin oluşturduğu çoğunluk, kesinlikle imametın kaynağının ve dayanağının yalnızca ümmetin oyu, seçim ve ittifakı olduğu görüşünde birleşmiştir.⁶¹ Siyasal iktidarın bu manada esası, milletle halife arasında akdedilmiş olan ve mesuliyet gerektiren vekalet, İslâm hukuku terimiyle 'kamu velayeti (velayet-i âmme)'dir.⁶²

Siyasal İktidarın Tanrı tarafından belirlendiğinin reddi, egemenlik ile siyasal İktidarın ayrılmasını gerektirir. Çünkü gerek egemenlik gerekse siyasal güç Tanrı'dan nass yoluyla ya da ilahî takdir sonucu bir kimseye tahsis edilmiş bir hak değildir. Tanrı'dan gelmediği için de siyasal güç, mutlak olamaz ve bu nedenle bir egemenlik değildir. Diğer yandan, Allah'ın mutlak-kozmik egemenliği, başka hiçbir iradenin mutlak egemenliğine yer açmayacağından, siyasal egemenlik, mutlak ve taşıyıcısından bizzat kaynaklanan bir egemenlik olamaz. Dolayısıyla, İslâm siyasî diline alınabilecek bir egemenlik kavramı, sınırlı bir siyasal egemenlik olacaktır. Ayrıca, İslâm açısından mülke dönüşemeyeceği açık olan egemenlik, siyasal iktidardan ayrı düşünölmelidir. Dolayısıyla, siyasal iktidarın halk ve bireyler üzerinde ne vesayet hakkı vardır ne de egemenlik hakkı. Vesayetın kalktığı ve iktidarın sınırlandırıldığı yerde de muhalefet meşru olgu olarak yerini alır.

İslâm açısından fiilî siyaset, ahlâk ve hukukun dışında veya üstünde değil, ahlâkî değerler ve hukukla kayıtlıdır. İslâm'ın asıllarına bağlı bir siyaset teorisi, siyasal davranışı, otorite ve güç kullanımını hukukî normlara tabi görür ki, bu,

⁶¹ bk. Abdülcebbar, a.g.e., 753-754; Bağdâdî, a.g.e., 349; Şehristânî, a.g.e., I, 117; Nevbahî, a.g.e., 7-9; İbn Humam, a.g.e., 253.

Hariciler, Mutezililer, Kaderiyye'den Ğaylan ed-Dımişk ve Cebriyye'den Dırar b. Amr'ı izleyenler dışında kalan kelâmcılar, Rasûlüllâh'a atfedilen "İmam Kureys'tendir." (Buhârî, "Menâkıb" 1-3; Müslim, "İmâret" 2) sözünden hareketle, imamın Kureys'ten olması şartı üzerinde fikir birliği vardır. Nevbahî, a.g.e., 10; Bakıllânî, a.g.e., 471; *el-İnsâf*, 69; Bağdâdî, a.g.y.; Şehristânî, a.g.e., I, 165; Taftazanî, Saduddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid (Haşiyetü Kestelî Alâ Şerhi'l-Akâid* ile birlikte), İst. ts., s. 183; Sabuni, *el-Bidaye*, 57; Gazzalî, a.g.e., 106. kureyslilik şartının da temelsiz ve İslâm'ın eşitlik ilkesine aykırı olduğu açıktır. İbnü'l-Esir'in kaydettiklerine bakılırsa, Ebu Bekr, ensara karşı en güçlü delili oluşturan imamın Kureys'ten olması gereği, Rasûlüllâh'a dayandırmamıştır. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, II, 220 vd.; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*'de Ebu Bekr'in böyle bir rivayetle delil getirdiğini kaydetmezken (I, 7-15) başka bir yerde de Ebu Bekr'in bu rivayetle delil getirdiğini doğrular. *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis* (nşr. Abdulkâdir Ahmed Atâ), 1408/1988, s. 91. Câbirî, a.g.e., 270-271. krş. Ammara, Muhammed, *el-İslâm ve Hukûku'l-İnsân -Darûrât... Lâ Hukûk-*, Kuveyt 1405/1985, s. 108.

Kureyslilik şartını kabul etmeyenler, delil olarak "Allah katında en üstününüz, en muttaki olanınızdır." anlamındaki Hucurat 49/13. ayetini ve -Hulefa-i Raşidin'den bahsetmesine bakılırsa- Rasûlüllâh'a aidiyeti açısından sorunlu olan "Başkanınız Habeşli bir köle olsa bile onu dinleyiniz ve ona uyunuz." rivayetini (Tirmizî, "İlim" 16; Ebu Dâvud, "Sünne" 6) gösterirler. Onlardan bazılarına göre, imam, zulmetmesi ve masiyetlere dalması halinde Kureysli olursa bağlularının çok olacağından azli mümkün olmaz. Şehristânî, a.g.e., I, 104, 134, 165; Nevbahî, a.g.y.; Bağdâdî, a.g.e., 15, 349; Taftazanî, a.g.y.; Pezdevî, Ebu Yusr, *Ehl-i Sünnet Akâidi (Usûlü'd-Din)* (çev. Şerafeddin Gölcük), 2. bs. İst. 1988, s. 269. Bu son argümanın, iktidar mücadelesine girişenlerin hepsinin de Kureys'ten olduğuna dair onların gözlemlerini ve bu duruma yönelik tepkilerini yansıttığı söylenebilir.

⁶² Abdülcebbar, a.g.e., 750; İbn Humam, a.g.y.; Seyyid Bey, "Hilafetin Şer'i Mahiyeti", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* (nşr. İsmail Kara), I, 3. Bsk., İst. 1997, s. 281-282; Şirvani, Harun Han, *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdare* (trc. Kemal Kuşçu), Ank. ts., s.310.

hukukun üstünlüğü/egemenliği (the rule of law, siyâdetu'l-kânûn) demektir. Sınırsız iktidar kullanımı ise hukuk ihlali demek olup, makul ve meşru kabul edilemez. Bu nedenle, insanlar hukuk adına siyasal iktidarın karar ve politikalarına muhalefet edebilir.

İslâm'da temel hak ve özgürlükleri belirleyen siyasal iktidar olmadığı gibi, hiçbir insanın veya topluluğun ne haklardan yararlanma konusunda bir ayrıcalığı ne de hukuka tabi olma konusunda bir muafiyeti ve kayıtsız itaat edilme hakkı vardır. Dolayısıyla, yöneticiler ile yönetilenler arasındaki ilişki, norm ve ilkeleriyle hukuku uygulamakla belirlenecek düzenleme ilişkisidir.⁶³

Ayrıca siyasal iktidar icraatından yalnızca Allah'a karşı değil, ama aynı zamanda hukuken topluma karşı da sorumludur. Yöneticinin sorumluluğu, halkın sorgulama hakkı demektir. Bunun önemli bir yolu ise, gerek temsilciler meclisinde yer alan siyasal partiler, gerekse sivil toplum kuruluşlarıyla gerçekleşen eleştiri ve muhalefettir.⁶⁴

Siyasal iktidarın sınırlandırılmasını gerektiren bu anlayış yanında, “şura” ve “iyiliği emir”, ilkeleri de insanların siyasal süreçlere katılımını, hukukî zeminde taleplerini ifade edebilmelerini ve iktidara gelebilmelerini öngörmektedir.

3.2. Şura

Topluma yönetim üzerinde denetim imkanı veren⁶⁵ şura, muhalefetin yasal bir mekanizmaya dönüşmesini gerektiren bir temeldir. Çünkü, şuranın yeterli ve faal biçimde gerçekleşmesi için meşru muhalefet kaçınılmazdır.⁶⁶

Şura, devletin varlık nedenlerinden olan toplumun maslahatının tespit edilme yolu, muhalefet ise, şuranın dinamiğidir. Şura, tek tip düşünce diktasına ve halkın yanılmasıya karşı devletin çoğulcu sisteme sahip olmasını gerektiren, yönetsel kararların halk iradesine bağlanmasını sağlayan bir esastır.⁶⁷ Bu esasın rolünü etkin biçimde oynayabilmesi, onun muhalefetle dinamizm kazanmasına bağlıdır.

İslâm'da şura, hayatın her yönünü kapsayan sosyal bir ilke, ilahî bir yükümlülüktür. Şurâ'nın zorunluluğuna, “(Yapacağıın) işlerde onlara da danış. Bir kere azmettin mi, artık Allah'a dayan.”⁶⁸ ve “İşleri aralarında şura iledir.”⁶⁹ ayetleri delil gösterilir. Ayet, müslümanların sorunları despotlukla değil, uzlaşmayla çözeceğini,

⁶³ Bk. el-Hallâf, a.g.e., 40; el-Mubarek, a.g.e., 25; Müftü, Muhammed Ahmed; el-Vekil, Sami Salih, *En-Nazariyyetu's-Siyâsiyyetü'l-İslâmiyye fi Hukûkî'l-İnsânî's-Şer'iyye -Dirâsetun Mukâranetun-*, Katar 1410, s. 74; et-Tabliyye, el-Kutb Muhammed, *el-İslâm ve Hukûkî'l-İnsân -Dirâsetun Mukâranetun-*, 2. Bsk., Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1404/1984, s. 278

⁶⁴ Halidî, Muhammed Abdulhamid, *Kavâidu Nizâmi'l-Hukm fi'l-İslâm*, Kuveyt 1980, s. 203.

⁶⁵ el-Hallâf, a.g.e., 28; er-Rayyis, Muhammed Ziyâ'u'd-Din, *en-Nazariyyatü's-Siyâsiyyetü'l-İslâmiyye*, 5. bs., Mısır 1969, s. 297.

⁶⁶ Ammara, a.g.e., s. 106.

⁶⁷ Duman, a.g.e., s. 79.

⁶⁸ Al-i İmran, 3/159.

⁶⁹ Şûrâ, 42/38.

toplumun esir gibi davranmak yerine kendi işlerine sahip çıkacağını ve kendi geleceğini belirlemede söz sahibi olacağını bildirmektedir. Ayrıca Rasulü Allah'ın teşvik ve uygulamaları da şûrâyı emreden ayetler doğrultusunda olmuştur.

"Allah'a, Rasulüne ve sizden emir sahiplerine itaat edin."⁷⁰ ifadesinde yöneticilerin 'müminlerin içinden' ve 'çoğul' olmasının, itaat emrinin yönetsel kararların belli bir kişi ya da grubun tekelinde olmadığı durumlar için geçerli olduğu fikrini verdiği ileri sürülür.⁷¹ Ancak, bireysel kararların adaletten uzaklaşacağı ve istibdatı getireceği açık olduğu gibi, şûrânın ayetle emredilmiş oluşuna bakınca böyle bir yoruma gerek kalmaz.

Şuranın amacı, yönetimi üstlenenleri istibdat ve tahakkümden uzaklaştırmak; yasama ve siyasal tasarruf tekelini kaldırıp toplumun katılımını sağlamak ve doğruya en yakın görüşlere ulaşmaktır.⁷² Şura farklı fikir, öneri ve taleplerin meşru zeminlerde ifade edilebilmesini gerektirdiği için, yasal muhalefetin de dayanağı olmaktadır.

İslâm, Müslümanları şura ilkesine bağlamış, ancak bu ilkenin uygulama biçimine ilişkin açıklamalar getirmemiştir. Şura kararının bağlayıcılığı nassa dayanmamakla birlikte, bugünün siyasal kültürü ve gelişen koşulları karşısında şura kararının yöneticiler için bağlayıcılığını kanunlaştırmak, İslâm'a aykırı değildir. Ayrıca, Kur'an'da açıkça belirtilen bir vacip olduğundan, şuranın sonucu itibarıyla de zorunlu bir mekanizmaya dönüşmesi, İslâm'a daha yakın bir uygulama olacaktır. Bunun dışında İslâm'da şura meclisinin (ehl-i hal ve'l-akd) nasıl oluşacağı, bunların tavsiye, önerileri ve gensorularını nasıl sunacağı, şura kararının devlet başkanı için ne şekilde bir bağlayıcılığı olacağı, hükümetin hukuka aykırı bir kararına yürürlüğe girmeden önce müdahale edip edemeyeceği veya yürürlüğe girdikten sonra onu ilga edip edemeyeceği gibi konularda ayrıntılı hükümler de söz konusu değildir.⁷³ Bugün söz konusu sorunların çözümünde, dinî ilkelerle çatışmadığı sürece modern hukuktaki genel ilkeleri kullanılması kaçınılmazdır.⁷⁴

3.3. İyiliği Emir

Bireyi sosyal alanda nesneleşen pasif bir birim olarak değil, toplumsal sorumluluğu olan etkin bir üye olarak gören İslâm, gerek özel sorumluluğu olan konularda gerekse kendini de ilgilendiren sosyal konularda iyiliği emredip kötülükten nehyetmesi bireyin dinî bir yükümlülüğüdür:

"Sizden, hayra çağırın, iyiliği emredip kötülüğü menden bir topluluk

⁷⁰ Nisa, 4/59.

⁷¹ Nevin, a.g.e., s. 98.

⁷² el-Mubarek, a.g.e., s. 42; Abdülkerîm, a.g.e., s. 344.

⁷³ el-Bennâ, Cemâl, *Kadiyyetü'l-Hurriyye fî'l-İslâm*, Kahire, 1405/1985, s. 113-114; el-Hallâf, a.g.e., 28; en-Nebhân, a.g.e., 205; el-Mubarek, a.g.e., 52; Abdülkerîm, a.g.e. 372; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili* (nşr. İ. Karaçam vd.), İst. ts., VII, 30.

⁷⁴ es-Senhûrî, a.g.e., 229; el-Mütevellî, Abdülhamîd, *Mebâdiu Nizâmi'l-Hukm fî'l-İslâm*, 4. bs., İskenderiyye 1978, s. 248; Bk. el-Bennâ, *Hamsetu Meâyir*, s. 94-95.

bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.”⁷⁵ “Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder; kötülükten men eder ve Allah'a inanırsınız”⁷⁶

Belirtelim ki, iyiliği emir, bireylerin özgürlüklerine dokunacak şekilde yorumlanmamalı ve bireysel sorumluluk esası zedelenmemelidir. Bireysel özgürlük ile topluma karşı sorumluluk arasındaki muvazenenin korunması, başkasını vesayet altına almaktan kaçınılması gerekmektedir.

Bu ilkenin özellikle ikinci kısmı, yani kötülükten nehyetme, siyasal iktidara karşı yapıldığında aktif muhalefeti içerir. Çünkü bu durumda, siyasal iktidarın bir takım politikalarına hukukî normlara aykırı olduğu gerekçesiyle karşı çıkmak ve onların durdurulmasını istemek söz konusudur.

Kur'an, bireyin topluma karşı sorumluluğundan bahseder ki, buradan toplumun kendi geleceğini belirleme vetiresine bireyin iştirak etmesi gerektiği sonucuna varmak mümkündür:

*“Bir toplum kendilerinde olanı (iyi hali) değiştirmedikçe Allah onlardakini değiştirmez.”*⁷⁷

Ayet, toplumun adalet ve barış içinde yükselmesinin, bireylerin bilinçliliği ve maşeri vicdanla ilgisine de işaret etmektedir. Topluma karşı bireysel sorumlulukla ilgili *“İçinizden yalnızca zulüm yapanlara dokunmakla kalmayacak bir fitneden sakının.”*⁷⁸ ayeti de, topluma kayıtsızlık halinde, kişinin kendisinin de zarar göreceğini vurgular. *“Kıyamet günü bütün insanları önderleriyle çağıracağız.”*⁷⁹ ifadesi de toplumu meydana getiren bireylerin siyasî bilinç düzeyinin geliştirilmesi ve vatandaşın, yöneticilere verdiği güvenoyu ve desteğin sorumluluğunu taşıdıklarını ima eder.⁸⁰ Siyasal gücün toplumun ve insanlığın zararına kullanılması, hak ve özgürlüklerin ihlal edilmemesi için insanlar, çeşitli yollarla katılım, denetim ve muhalefet haklarını kullanmalıdır.

Hukuka aykırı bir işin yapıldığını hissettiğinde insanın üstleneceği bireysel sorumluluk, muhalefetin en önemli temelidir. Bunun karşısında yer alan cebr ve ircâ, gerek Emevî sultanının gerekse başka diktatör iktidarların kendini meşru göstermek için başvurduğu iki temel kavram olmuştur. Birincisi, yapılanların gerçekte alternatif bulunmayan bir ezeli yazgı olduğu inancıyla muhalefeti temelsizleştirici, ikincisi ise, otoriteye ilişkin hükmü Allah'a bırakmak suretiyle toplumsal muhalefeti etkisizleştirici bir rol oynamıştır.

İyiliği emir ilkesi ise, muhalefet ve sivil toplum kontrolüne hem buna dönük yasal kurumlarla hem de devlet kurumlarının dışında yer alan oluşumlarla imkan

⁷⁵ Âl-i İmrân, 3/104.

⁷⁶ Âl-i İmrân 3/110. Ayrıca bk. 3/114; Araf, 7/165.

⁷⁷ Ra'd 13/11. Ayrıca bk. Enfal, 8/53.

⁷⁸ Enfal, 8/25. Kur'an dünyevî azapla yok edilen geçmiş toplumlar içinde kötülükten sakındıranlar dışında kimsenin bu azaptan kurtulamadığını da vurgular. Hud, 11/116; Araf, 7/165, 39.

⁷⁹ İsrâ, 17/71. Ayrıca bk. Kasas, 28/41.

⁸⁰ Akbulut, a.g.e., s. 8.

tanımayı gerektirir. İslâm açısından, 'iyiliği emir', toplumsal olaylara ilişkin bireysel bir sorumluluk ve hak içerdiğinden, halk iradesinde elde edilmiş bir hakka dayanmaksızın, her müslümanın zımnen toplumun temsilcisi ve sözcüsü gibi 'iyi'ye aykırı politikalara muhalefet etme ve dava açma yetkisi vardır.

Ebu Bekr'in "Güzel davranırsam bana yardım edin." sözü, halkın yönetim üzerindeki denetim ve fikrî muhalefet hakkını, "Kötülük edersem, beni doğrultunuz." sözü de fiili muhalefet hakkını ortaya koymaktadır.⁸¹

"Sizden kim bir münker görürse onu eliyle düzeltsin, buna gücü yetmezse diliyle düzeltsin. Buna da gücü yetmezse ona kalbiyle buğzetsin. Bu kadarı imanın en zayıf mertebesidir."⁸² hadisinde ilk iki seçenek aktif muhalefet, ya da kişinin benimsememe, içinden kızgınlık duyma şeklindeki kaçınma muhalefetinin (muâradatu's-selbiyye) ötesinde olumlu/aktif biçimde müdahalesini gerektiren pozitif muhalafet(el-muâradatu'l-icâbiyye)tir.⁸³

Zâlim sultanın yanında gerçeği söylemenin en değerli amellerden sayılması,⁸⁴ sadece özgürlük ortamında değil, despotizmin yürürlükte olduğu dönemlerde de siyasal iktidara yönelik ve ahlâkî değerlere dayanan eleştirilerin en başta gelen erdemlerden olduğuna işaret eder. Bu nedenle, Batı kültüründe muhalefete bireyin kendi geleceğini kendisinin belirlemesi temel oluştururken, İslâm açısından, buna bireysel sorumluluğun da ilave edilmesi gerekir. Eleştirilere açık bir siyaset anlayışının ve sözü edilen hakkı güvenceye alan bir sistemin gerekliliği de rivayetten anlaşılan diğer husustur.

Ayrıca, fukahâya göre, toplumda anarşi ve fitne teşkil edecek düzeye varmadığı sürece, herhangi bir düşünce doğrultusunda örgütlenmeye karşı şiddet kullanılamaz. Hz. Ali'nin Haricîlere karşı "Bizimle savaşa girişmediğiniz sürece, sizinle savaşmayacağız."⁸⁵ şeklinde ifade ettiği tutumla onları siyasî muhalefetten engellememesi, toplanma ve gösteri yürüyüşü hakkının uygulanmasının ilkel bir örneği sayılabilir. Hz. Ali, onların "*Hüküm ancak Allah'ındır.*"⁸⁶ ayetini sloganik biçimde dile getirdiklerini işittiğinde, bunun batılın kastedildiği hak bir söz olduğuna işaret etmiş ve "Size karşı savaş başlatmamak, bizimle birlikte hareket ettiğiniz sürece sizi fey'den (ganimet) menetmemek ve Allah'ın mescitlerinden sizi menetmemek görevimizdir." demiştir.⁸⁷ Bu tutum, şiddete başvurmamak nasırların teviline dayalı sapkın ekollere karşı esastır.⁸⁸ Yine Hz. Ali'nin kendisine hakaret eden ve onu ölümlle tehdit eden bir haricîyi serbest bırakmasını, Serahsî, açıkça

⁸¹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, 28; Sumî, *a.g.e.*, s. 305.

⁸² Buhari, "Melâhim" 17; Müslim, "İman" 78; Ebu Dâvud, "Salâtu'l-lydeyn" 248; Tirmizî, "Fiten" 11; Nesâî, 17; İbnu Mâce, "Fiten" 20.

⁸³ Nevin, *a.g.e.*, s. 118.

⁸⁴ Ebu Dâvud, "Melâhim" 17; Tirmizî 13; İbnu Mâce, "Fiten" 20.

⁸⁵ Serahsî, *a.g.e.*, X, 126; Cassâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, İst. 1335, II, 36; bk. Mütevellî, *a.g.e.*, s. 284-285.

⁸⁶ En'am, 6/57.

⁸⁷ Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, s. 333; Serahsî, *a.g.e.*, X, 125; eş-Şafî, Muhammed b. İdris, *Kitâbu'l-Ümm*, I-VII, Mısır 1362, IV, 136.

⁸⁸ Cassâs, *a.g.y.*

ayaklanmaya kalkışmayan kimsenin öldürülemeyeceğine delil gösterir. Ebu Hanife'ye göre, ayaklanma teşebbüsü olmadıkça, onlara taarruzda bulunulmaz; teşebbüsün cezası ise hapistir.⁸⁹ Şafîî de haricî görüşle ayrı bir grup oluşturup diğer müslümanları tekfir edenlerle savaşılmayacağını belirtir.⁹⁰ Dolayısıyla, yeni bir görüş ve inanç etrafında toplanan bir grup, devlet otoritesine başkaldırmaz, ayrılıkçı bir harekete girişmezlerse, kendi hallerine terk edilir; savaşılmaz. Onlara hukukî ve cezaî yönden leh ve aleyhlerine adil hükümler tatbik edilir. Öldürmeye varmaksızın fesat çıkarmaya sebep olduklarında ise, ta'zir cezası verilir.⁹¹ Yine muhalifler, bir güç oluşturmayan bireyler olarak kaldıkları veya kendilerini savunma hazırlığı bulunmadığı zaman isyancı sayılmazlar.⁹² Burada belli bir düşünce ve talep doğrultusunda eylem veya örgütlenme özgürlüğünün sınırını da "zarar vermeme" ilkesi çizecektir.

Belirtelim ki, Ebu Hanife'nin "Ali olmasaydı, haricîlerle ilgili uygulamayı bilemezdik." sözüne yansıdığı üzere, birbiriyle savaşan iki gurubun arası bulunamazsa saldırgan tarafla savaşı öngören Hucurat 49/9. ayeti dışında, bu konuyla doğrudan ilgili bir nass yoktur.⁹³ Konunun bu yönü, siyasal düşünce ve batıl inancın propagandasını yasaklayıcı fikhî hükümlerin⁹⁴ üzerinde problem oluşturmaktadır. Çünkü Hz. Ali'nin ifadelerinde, ayetin batıl yorumuna ya da muhalif siyasal fikre karşı bir yaptırıma gidilmeyeceğine işaret vardır. Bunun yanında sapkınlığın tanımında da önemli sorunlar vardır. Öncelikle hakikatin temsili izafidir; realitede bir düşünce toplumda yaygınlık kazandığında hakikatin temsilcisi olarak görülür. Siyasal gücün baskısı altında herhangi bir görüşün geriletilmesi veya yayılması da mümkündür.

Burada siyasal fikir hürriyetiyle ilgili fikhin daha çok bir üst yapı oluşturduğuna dikkat edilmelidir. İnsan hakları ve muhalefet açısından alt yapıyı ise siyasal teori oluşturmaktadır. Dolayısıyla İslâm'da özgürlük, bunların ifade biçimleri ve siyasal muhalefet olarak tezahür şekillerinin tespiti, doğru bir siyasal teori ile başlar.

Halifenin içeriği netleşmeyen bir 'dini koruma' görevinin bulunması muhalif fikir ve yorumlar için kısıtlayıcı olmuştur. Dini koruma, Emevîler ve Abbasîler tarafından muhalefeti susturmak ve bu arada -dini sapkın fikirlerden koruduğu için- iktidar için bir ölçüde meşruiyet noktası oluşturmak için kullanılmıştır.

⁸⁹ Serahsî, a.g.y.

⁹⁰ eş-Şafîî, a.g.y.

⁹¹ Maverdî, a.g.e., s. 127-128.

⁹² Seyyid Sâbık'ın açıklamalarına göre, muhaliflere isyancı niteliğinin veren özellikler, adil yöneticiye itaatten ayrılma, itaatsizliğin bireysel bir olay olmayıp itaatsizlerin savaşa başvurmaksızın önü alınamayacak biçimde güce sahip bir topluluk oluşturması, itaatsizliğe çağırıcı ve hareketlerini teorik olarak gerçekleştiren bir te'vile dayanmaları –ki böyle olmazsa isyancı değil muharip olurlar- ve başlarında da bir liderin bulunmasıdır. *Fikhu's-Sünne*, Beyrut 1397/1977, s. 602.

⁹³ Taftazanî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 305.

⁹⁴ Örneğin Cassâs'a göre, kişi, sapkın inancın propagandası yönünde çarpışmaya giriştiğinde, isyancı (bâği) olur. Bu durumda Allah'ın emrine dönünceye kadar onunla savaşılar. Bu tutum, şiddete başvurmadıkça tevile dayalı sapkın ekollere karşı esastır. Tevilleriyle küfre düştüklerinde ise mürtedlerin hükmünde olurlar. Cassâs, a.g.e., II, 36.

Sıfatların tadili, halku'l-Kur'an ve cebr görüşü yanında meşru olmayan iktidara karşı devrimi savunun Cehm b Safvan'ın ölümle cezalandırılması,⁹⁵ ancak özellikle hadisçilerin savunduğu 'Her şey ezelde takdir edilmiştir, ancak insan çalışsın, sonuçta yazgı neyse ona ulaşacaktır.'⁹⁶ görüşünün sultan ve adamlarınca desteklenmesi dikkat çekicidir. Gazzâlî'nin sultan için yazdığı "*Tehâfütü'l-Felâsife*" adlı eserinin arka planda İsmailiyye'yi hedef alması ve Batınlığe kaşı yazılan yazdığı "*Fedâihu'l-Bâtiniyye*" adlı reddiyesi de sapkınlığın belirlenmesinde ya da önem sıralamasında siyasetin rolünü göstermektedir.⁹⁷ Sonuç olarak, sapkın görüşlerin propagandasının yasaklanması, maslahatçı veya çıkarıcı yaklaşımlarla ilgilidir. Ancak bu konuda sınırları, 'ötekine zarara vermeme' kriterinin çizmesi daha isabetli olurdu.

Bugün kimi Müslüman ilim adamları, İslâm'da örgütlü muhalefet ve buna bağlı olarak çok-partililik gibi oluşumlara İslâm'da naslar üzerine kurulu bir yer açma eğilimi göstermektedir. Buna göre, şuranın vacipliği, örgütlü muhalefet ve çok-partililiği dinî bir gerekliliğe dönüştürmektedir. Çünkü; Şûrâ vaciptir ve ancak karşıt görüşlerin ve çok partililiğin varlığıyla gerçekleşir. Bir vacibin gerçekleşmesini sağlayan şey de vaciptir. Dolayısıyla, muhalefet ve çok partililik de vaciptir.⁹⁸

Aynı çıkarsama, iyiliği emir ilkesi için de yapılır. Buna göre, toplumun sahip olduğu yetkinin gereklerini gerçekleştirebilmesi, siyasi partilerin varlığına bağlıdır. Siyasal partiler olmadan toplum, koyunlarını nereye yönelttiğini kavramayan bir çobanın اساسıyla güdülen bir kitleye dönüşür. Bu sebeple, siyasal partiler oluşturmayı İslam akidesi farz-ı kifaye yapmıştır. Bunun delili, "*sizden iyiliğe çağıran bir toplum olsun.*"⁹⁹ ayetidir.¹⁰⁰ Ayette talep edilen işlevi yerine getirdiğinde, topluma farz ifa edilmiş olacağından, tek parti de yeterlidir. Ancak başkalarının başka partiler oluşturmalarını engellemek, farzı engellemek haram olduğundan, caiz değildir.¹⁰¹ Fakat şuranın sadece çok partililikle gerçekleştirebileceği doğru olmadığı gibi, çok partili sistemi nassa doğrudan dayandırmak da mümkün değildir. Bununla birlikte çok partililik, hükümet üzerinde etkin bir denetim, siyasette alternatifler ve yeni trendlerin tartışılabilmesi ve iyilikte yarışın gerçekleşebilmesi için önemli bir koşuldur. Dolayısıyla, adalet ve maslahat ilkesi yoluyla bu gerekliliği insan aklı, sahip olduğu tecrübe ve bilgi birikimiyle intaç edecektir.

Yasal muhalefetin gerekleri¹⁰² ve tamamlayıcı kurallarının¹⁰³ İslâm'la bir

⁹⁵ Katı bir kader inancını savunduğu nakledilen Cehm b. Safvan'ın silah taşıdığı, sultana karşı savaştığı ve Süreyc b. el-Hâris ile birlikte Nasr b. Seyyara karşı ayaklandığı kaydedilmesi (Bağdâdî, *el-Fark*, s. 212), onun cezalandırılmasının siyasal yönüne işaret etmektedir.

⁹⁶ Tirmizi, "Kader" 8.

⁹⁷ Geniş bilgi için bk. el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 405-407.

⁹⁸ et-Tabliyye, a.g.e., s. 309.

⁹⁹ Al-i İmran 3/104.

¹⁰⁰ Halidî, a.g.e., s. 204.

¹⁰¹ Halidî, a.g.e., s. 209.

¹⁰² Asgarî düzeyde belirli bir demokrasinin ve düşünce özgürlüğünün varlığını ve parlamentodaki azınlık gurupların hukuki açıdan korunmasını ve bu korumanın parlamentodaki azınlık guruplara da sağlanması vb. Beyme - Daniels, a.g.m., s. 98.

uyuşmazlığı söz konusu değildir. Diğer yandan Müslümanların tarihi geçmişi tanık olmasa da çağın getirdiği gerekliliklere bakılınca, *örgütlü muhalefetin* bugünkü Müslümanların salahını gerektiren bir maslahat olmasının ötesinde İslâm açısından hukukî-siyasî bir zorunluluk olduğu görülür.¹⁰⁴ Çünkü şura, özellikle, siyasal sistem içinde kurumsallaşan bir muhalefete zemin oluştururken, kötülüğü nehy de siyasal alana etkin bir muhalefetle yansıyacak bir sorumluluğu ortaya koymaktadır.

4. Sonuç

Kur'an açısından, görüş ve tutum farklılıkları, tartışma ve ihtilaf, insanın akıl ve irade sahibi öznel bir varlık olmasına bağlı olarak sonucu beşerî bir gereklilik, tabii bir olgudur. Bu nedenle toplum içinde farklı görüş ve taleplerle kendini gösterecek muhalefetin siyasal alanda tabii bir hak olarak tanınması gerekir.

Belli bir fikri ifade sınırları içinde kaldığı sürece, devletin hukuku ve politikasıyla ilgili muhalefet hukuken bir özgürlük konusudur. Muhalefet, vahye ve hukuka aykırı karar ve politikalara yönelik ise, gerekliliğe dönüşür. Hakkında haramlık ve vücut bulunmayan, toplumun yararıyla ilgili, onların takdir ve talepleriyle ilgili bir alanda ise muhalefet de mubah olur. Bu sonuncusu, fikir ve ifade özgürlüğü kapsamına girmektedir. Farklı fikir ve taleplerin kendini siyasal düzlemde ortaya koyabilmesi anlamında muhalefet, şûrâ'nın bir gereği olduğu gibi, aynı zamanda yasal bir kurum şeklinde de tasarlanabilir.

Katılımın bir yönü yöneticilerin seçimi ise diğer bir yönü de seçilenlerin denetimidir. Bu ikincisi olmadan, seçim zamanı oy kullanmakla sınırlı katılım, yalnızca iktidarın el değiştirmesini sağlar. İktidarın kullanımında ise toplumun talepleri daima göz ardı edilir. Bu talepleri ifadenin ve siyasal iktidar üzerinde denetimin etkin bir yolu, örgütlü ya da örgütsüz muhalefettir. Kısaca, İslâm'da iktidarın izlediği politikalara karşı muhalefet hakkı, yukarıda açıklanan sınırlı-sorumlu iktidar, şura ve kötülükten nehyetme esaslarına dayanmaktadır.

¹⁰³ Parlamenteoya kanun teklifi ve yapılan kanun tekliflerini tartışma, muhalefet partilerini ilgilendirdiğinde karar almaya katılma hakkı, komisyonlara muhalefetin katılması vb.

¹⁰⁴ Ammara, a.g.e., s. 100.